

Giménez Giubbani, Analía

El problema de la intersubjetividad en la Quinta Meditación Cartesiana de Husserl

Tábano N° 13, 2017

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central “San Benito Abad”. Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Giménez Giubbani, Analía. “El problema de la intersubjetividad en la Quinta Meditación Cartesiana de Husserl” [en línea]. *Tábano*, 13 (2017). Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/cgi-bin/library.cgi?a=d&c=Revistas&d=problema-intersubjetividad-quinta-meditacion> [Fecha de consulta:]

ANALÍA GIMÉNEZ GIUBBANI

UCU – UCA

EL PROBLEMA DE LA INTERSUBJETIVIDAD EN LA *QUINTA MEDITACIÓN* CARTESIANA DE HUSSERL

analia.gimenez@ucu.edu.uy

Recepción: Junio 2017

Aceptación: Septiembre 2017

RESUMEN

Este trabajo recorre las etapas en las que Husserl analiza la constitución del otro, en la *Quinta Meditación Cartesiana*. Examina textos y pone en claro la vinculación entre la corporalidad y la experiencia del extraño. Concretamente, este escrito se centra en la descripción de la experiencia del otro, indaga el aspecto del problema planteado por Husserl que refiere a la constitución del sentido de otras subjetividades.

PALABRAS CLAVE

Intersubjetividad. Solipsismo. Otro. Mundo objetivo.

RESUMO

Este trabalho passa pelos estágios em que Husserl analisa a constituição do outro, na *Quinta Meditação Cartesiana*. Ele examina textos e deixa claro o vínculo entre a corporalidade e a experiência do estranho. Especificamente, este trabalho centra-se na descrição da experiência do outro, investiga o aspecto do problema levantado por Husserl que se refere à constituição do significado de outras subjetividades.

PALAVRAS-CHAVE

Intersubjetividade. Solipsismo. Outro. Mundo objetivo.

El tema de la *Quinta Meditación* es mostrar cómo el idealismo trascendental supera el solipsismo y da cuenta de los problemas constitutivos del mundo objetivo. Discurre articulada en tres movimientos: 1) descripción del *solus ipse*, el yo y su esfera de pertenencia; 2) descripción de la experiencia del otro; 3) constitución de la realidad inter-monádica, idea de armonía preestablecida. Como conclusión se muestra de qué manera la filosofía husserliana responde a las últimas cuestiones y puede ser entonces llamada metafísica en un nuevo sentido.

La superación de solipsismo se da a través de la teoría de la constitución trascendental del otro, la *Einführung*. Pero a su vez esta teoría de la constitución del otro se revela como fundante de la teoría trascendental del mundo objetivo. En efecto, la experiencia del prójimo está esencialmente ligada a la experiencia del mundo. La objetividad del mundo se define por el hecho de existir para cada uno de nosotros, por ser intersubjetivo, accesible a cada uno. Este carácter de compatibilidad o mutua accesibilidad del mundo es lo que va co-entendido cuando hablamos de su realidad objetiva.

También de otra manera el mundo reenvía al prójimo, es en el caso de objetos determinados por predicados “espirituales” que por su sentido y origen dependen de una subjetividad extraña: todos los objetos de cultura.

De manera que la constitución de las subjetividades extrañas es la condición de posibilidad de la existencia de un mundo objetivo.

Debemos entonces prescindir de lo que está en cuestión. Lo hacemos realizando una nueva *epojé*¹ en el seno del ámbito trascendental que abstraiga las funciones constitutivas de la intencionalidad que se relacionan a las subjetividades extrañas, ya sea directamente: presencia de los otros; ya sea indirectamente: mundo objetivo.

Adviértase que se dice: “abstracción de las funciones constitutivas”, esto da la diferencia con la primera *epojé* fenomenológico-trascendental en que lo que se abstrae es el sentido de existencia natural del mundo y de lo que en él hay (incluido los otros) pero deja al descubierto —y ese es su sentido— las funciones constitutivas. Esta nueva *epojé* se opera en el seno de la experiencia trascendental.

Se trata entonces frente al campo de todas las funciones de constitución, prescindir de aquellas cuya posibilidad no se ha mostrado. En primer lugar, la experiencia del otro en la que hay un sentido existencial que transgrede, traspasa, rebosa mi ser propio; por definición el otro es el *alter ego*, el otro que yo. La trascendencia del prójimo con respecto a mi ser propio deriva tautológicamente del propio concepto de “otro”. En segundo lugar, advertir cómo lo que me es extranjero interviene en la determinación del sentido de los objetos del mundo, y eliminar por abstracción esta influencia.

¿Qué es lo que queda entonces? Lo que Husserl llama “la naturaleza que me pertenece” o “la esfera de pertenencia” o “el mundo de mi propiedad” o “el mundo primordial”.

¿Qué contenidos positivos admite?

Esta nueva *epoché* tiene similar procedimiento abstractivo que la fenomenológico-trascendental, en su residuo están los mismos objetos que luego se van a descubrir como objetivos, solo que ahora están a título de “pertenencias”.

Esta “naturaleza que me pertenece” está constituida por mi yo personal en el que está “incluido” (trascendencia inmanente) una “especie de mundo” en el que se ubican los cuerpos de los otros (como *Körper*).

El texto de Husserl dice:

Así, pues, gracias a esta peculiar exclusión abstractiva de sentido respecto de lo ajeno, hemos conservado con nosotros una especie de «mundo»: una naturaleza reducida a lo mío propio, y, ordenado a ella merced al cuerpo vivo y físico, el yo psicofísico con cuerpo vivo, alma y yo personal.²

De manera que en la pertenencia no solo se incluye la corriente pura de las vivencias, los *habitus* constitutivos de mi ser propio sino también los sistemas constitutivos de objetos. El objeto intencional pertenece al sentido monádico de la pertenencia. Aquí introduce Husserl la noción de trascendencia inmanente. El residuo de esta *epoché* no es “mi interior” sino mi vida —es decir mi ser monádico del que habla en la *Cuarta Meditación*— en el cual el objeto es una unidad sintética, inseparable de mi vida y sus potencialidades. Pero se trata de una trascendencia inmanente: el mundo que porto constituyendo mi ser propio no es el mundo objetivo sino el mundo monádico. La distinción se aclara con la oposición que Husserl hace entre la Naturaleza en sentido objetivo y la Naturaleza que me pertenece. La primera es también el resultado de una abstracción: la de lo psíquico pero lo que se obtiene está situado en el mundo, es una capa del mundo objetivo. En la Naturaleza que me pertenece no hay mundo objetivo porque no hay “otro” —su condición de posibilidad—.

Husserl insiste en señalar las relaciones de implicancia entre estas capas constitutivas: la experiencia del mundo objetivo no es posible sin la experiencia del otro, y ésta no es posible sin la experiencia de lo que no es otro, “la pertenencia”, pero esta, a su vez, no necesita de las otras. Por eso se habla de experiencia primordial.

¿Cómo entender esta primordialidad? No es primordial temporalmente considerada. Husserl advierte que no está haciendo un análisis genético sino estático,³ el otro y el mundo objetivo están ya ahí desde siempre. La primordialidad es

descubierta en el desbrozamiento de las capas constitutivas realizado en el análisis puro de la conciencia. Los sentidos constitutivos de la esfera de pertenencia son autárquicos respecto de los sentidos constitutivos de las otras experiencias.

En el *ego* trascendental se encuentra la división de todo su campo trascendental en esfera “que le pertenece” —allí ubicada en la capa coherente de su experiencia del mundo— y en esfera de lo que le es extranjero. Pero Husserl hace esta observación muy importante: los modos de presentación de lo que es ajeno, son los de la esfera de pertenencia. Es decir, la mónada no abandona nunca su ámbito, en él se reflejan las mónadas otras. Esto hace decir a T. Celms que con la teoría de la constitución del otro, Husserl pasa de un solipsismo singular a un “solipsismo pluralista”.⁴

Queda entonces establecido el concepto de experiencia primordial.

La trascendencia del mundo objetivo es de un grado superior con relación a la trascendencia primordial. Entonces es necesario comprender cómo sobre un plano superior fundado sobre el primordial, se da la atribución de sentido de trascendencia objetiva a un objeto.

Se trata de interrogar a esta experiencia misma y de revelar intencionalmente el modo como da ella sentido, el modo en que puede ella surgir como experiencia y puede confirmarse como evidencia en favor de un ser efectivamente existente y que es poseedor de una esencia propia y susceptible de explicitación que no es la mía propia ni se inserta, como un fragmento suyo, en la mía propia —en tanto que, sin embargo, tan sólo en la mía puede alcanzar sentido y verificación—. ⁵

Se insiste de nuevo en la referencia de la trascendencia del objeto a su compartibilidad. Pero el texto anterior nos posibilita ir viendo en qué sentido es dable hablar de metafísica espiritualista en Husserl: el objeto no tiene una propia raíz ontológica; su realidad consiste en su explicitación intermonadológica.

Antes de entrar en la descripción de la experiencia del otro, Husserl adelanta una afirmación que solo hacia el final de la *Quinta Meditación* se aclarará: la mera existencia del otro no alcanza para transformar mi mundo primordial en mundo objetivo. Porque si cada uno de nosotros es a su vez una mónada con su mundo primordial, aisladas, el objeto sigue siendo inmanente, referido a cada mónada. La idea de mundo objetivo exige una intersubjetividad concordante, una comunidad de mónadas. Es decir, el otro referido desde sí a mi mundo y de la misma manera. La constitución del mundo objetivo comporta una armonía de mónadas, que no es una hipótesis metafísica sino que se descubre en la explicitación de los contenidos intencionales de la constitución del otro.

¿En qué forma, en qué síntesis, bajo qué procesos constitutivos se da la experiencia del otro?

La experiencia de los objetos es un modo de conciencia en que el objeto es dado “en original”. Pero en la experiencia del otro esto no es posible, no participo de la vida misma del otro, de sus fenómenos propios porque en ese caso seríamos uno, habría una superposición. Si el otro se da, entonces debe haber una forma de intencionalidad mediata. Una intencionalidad que represente una co-existencia que no está ni puede estar ella misma en persona. Es un acto que no presenta sino que hace co-presente, algo que está presente a través de otra cosa que está presente originariamente (como dice Ortega, el otro es una compresencia). A este acto Husserl lo llama *apresentación*.

La *apresentación* también se da en la experiencia del mundo exterior. Un objeto presenta en la percepción ciertas fases y otras —sus reversos— son puestas sin que se presenten directamente. Lo percibido es el motivo de la posición de la co-existencia.

La diferencia con la *apresentación* del otro estriba en que en el caso del objeto es posible hacer presente lo co-presente, recorrer infinitamente los horizontes de la experiencia natural, y en el caso del otro esa posibilidad de *presentación* está cerrada; el otro es pura compresencia. Pero aun sin esta posibilidad de pasaje a la *presentación*, la *apresentación* es una experiencia efectiva.

¿Cómo se da? Por lo que Husserl llama *apercepción* asimilante.

Debemos partir de la distinción entre *Körper* y *Leib*. *Leib* es organismo, cuerpo animado, viviente, sujeto, mío; sentido y sintiente, percibido “internamente”, punto cero del espacio, experiencia individual y propia. *Körper*, el cuerpo como cosa, sin animación, objetivo, objeto, corpus, percibido como “externo”, pensable, medible.

En el mundo primordial solo mi cuerpo es *Leib*, los de los demás son *Körper*. En la experiencia del otro, lo que se produce es la consideración del cuerpo del otro como *Leib*, lo cual significa que ese cuerpo está animado interiormente, lo que implica la posición de otro yo.

Al entrar un ser humano en el campo de mi percepción, su cuerpo no se me da como un cuerpo sino como al servicio de una actividad interna, esto es posible solo por una *apercepción* asimilante a partir de mi propio cuerpo. Y queda excluida una efectiva experiencia del otro cuerpo como organismo, tal como percibo originariamente mi propio cuerpo.

Se ve cuál es el sentido del planteo de Husserl: en la esfera de pertenencia se introduce el otro (porque un cuerpo ajeno aparece como *Leib*), pero esa ruptura no puede provenir del exterior dado que todo sentido es constituido en el *ego* trascendental monadológico, la ruptura tiene que concebirse a partir de elementos de la propia esfera de pertenencia.

En efecto, en la apercepción asimilante entran un *Körper* y mi *Leib*, por su semejanza, se encadenan, y se da una transposición de sentidos, en la cual se transgrede, se abre mi esfera de pertenencia y aparece el otro.

Esta apercepción asimilante es un mecanismo asociativo que se da también en la experiencia cotidiana de objetos. Toda apercepción en que se capta un objeto de la vida cotidiana contiene una intencionalidad que reenvía a una “creación primera”. Una transposición por analogía del sentido creado por primera vez al objeto nuevo: por ejemplo, un niño al ver por primera vez unas tijeras, capta el sentido de las tijeras como tales, el cual es transponible a todo nuevo objeto análogo.

Husserl aclara que esta apercepción asimilante no es un razonamiento por analogía, ni surge por una comparación.

Lo característico de la apercepción asimilante propia de la experiencia del otro, es que el original, la creación primera, esto es, el cuerpo propio, es presente y viviente de una manera continua.

La observación muestra que la *Einfühlung* (endopatía, empatía) no es un proceso intelectual, sino que posee elementos de orden vivencial, unidos a la sensibilidad del cuerpo propio. Designa el acto de percepción mediante el cual nos es dado el otro como sujeto, como “otro yo”, mediante la interpretación de su corporalidad.

El cuerpo propio entonces “como término de referencia análoga” al cuerpo del otro en la apercepción asimilante, se da en una “experiencia omnipresente, vivencial y sensible”.

Anótese la importancia de la presencia de estos elementos vivenciales en el marco del llamado “intelectualismo” de Husserl.

La apercepción asimilante de la experiencia del otro es llamada por Husserl apareamiento (parificación, *Paarung*: paridad en común). ¿Qué tipo de acto es el apareamiento? En él se dan dos contenidos en la unidad de una conciencia y fundan, en tanto que aparecen como distintos, una unidad de semejanza. En el seno de este conjunto apareado hay una transgresión intencional: una transposición de sentidos — se aprehende uno de sus miembros conforme al sentido del otro—.

Tiene que haber una base de acoplamiento: que no haya conciencia de diferencias en los aspectos en que se traspone el sentido.

En resumen, podemos caracterizar así el apareamiento: 1) los elementos que se acoplan están juntos en la unidad de una conciencia pero son distintos, esto ocasiona su relación; 2) se llaman, y mediante una transgresión intencional se da el apareamiento; 3) se cubren total o parcialmente (en el primer caso se da la identificación).

En el caso de la experiencia del otro se da un apareamiento en el cual se transpone al alter *ego* los sentidos mediante los cuales se capta el *ego*. Este apareamiento es posible por la experiencia del cuerpo del otro que por su semejanza con el mío fundan una pareja.

Pero además está la conciencia de que el sentido transferido (el considerarlo un organismo) no puede ser cumplido por mí originalmente, no puedo comprobarlo en una experiencia original.

Hemos pasado vista a los conceptos de presentación, apercepción asimilante, apareamiento y transgresión intencional que lo corona.

El apareamiento es una de las formas primitivas de la síntesis pasiva. Las dos formas de la síntesis pasiva son la asociación y la identificación. No se trata de dos formas de pensamiento sino de formas de conciencia primordiales que posibilitan la labor del pensamiento.

A su vez el apareamiento es una especificación de la asociación que no se agota en ser una forma de la experiencia del otro, sino que se puede rastrear en otras experiencias.

Puede encontrarse en estas nociones de identificación y asociación cierta filiación kantiana aunque en uno y otro caso ellas obran siguiendo las motivaciones propias de cada doctrina.

En el §8 de las *Meditaciones*, Husserl define la identificación como síntesis que transcurre pasivamente bajo la forma de la conciencia interior del tiempo. Distingue temporalidad vivencial —la temporalidad interna en que se dan las presentaciones de esta mesa, por ejemplo— y la temporalidad objetiva, aquella en que se ubica la mesa misma. La identificación realiza la síntesis de las vivencias superando el tiempo inmanente, no como un mero estar pegadas unas junto a otras, sino posibilitando la referencia a algo único —el objeto intencional— que no está en el tiempo inmanente, no se ubica en el fluir de las vivencias, sino que está mentado por ellas.

Estas fórmulas se aproximan a las empleadas por Kant en la deducción de las categorías de la *Analítica* de la *Crítica de la Razón Pura* (primera edición), para la síntesis de reconocimiento en el concepto, en la cual la apercepción trascendental —“el yo pienso que debe poder acompañar todas mis representaciones”⁶— funda la posibilidad de la referencia al objeto único.

En cuanto a la asociación se emparenta con la síntesis de reproducción en la imaginación de Kant. Reflexiona Kant que existe una ley empírica según la cual entre las percepciones que se siguen se forma una asociación de tal forma que el espíritu pasa de unas a otras, y tiene que haber en el campo trascendental algo que posibilite

esta asociación. El mecanismo de la asociación estudiado por Husserl describe la posibilidad a nivel trascendental de la asociación.

Como queda visto la presentación del otro no nos lleva jamás a la presencia original del otro, sino que lo pone bajo una intencionalidad mediata.

Ahora bien, ¿cómo se funda esta transferencia que no remite a la experiencia correspondiente?

La presentación que nos da lo que en el otro es inaccesible, está ligada a la presentación original de su cuerpo; el término de referencia (cuyo otro polo es mi cuerpo) es el cuerpo del otro. La corroboración de la transferencia se da por nuevas presentaciones concordantes con las anteriores. La presentación saca su valor existencial de presentaciones verdaderas, que cambian constantemente y no menos constantemente la acompañan.

El comportamiento del otro cambia, pero sigue testimoniando que está dirigido psíquicamente, cuando cesa de ser un organismo en su presentación misma la que cambia.

Este texto de Husserl es bien explícito: “en esta especie de accesibilidad verificable de lo que es inaccesible como originario tiene su fundamento el carácter del otro (del «extraño») existente”.⁷

En esta inaccesibilidad está fundado su carácter de ser otro (*alter ego*); en que lo que es inaccesible se dé esencialmente unido a presentaciones, se funda la posibilidad de tener su experiencia, pero justo como otro.

Queda establecido entonces que el otro se me da en anticipaciones no intuitivas y su corroboración se logra por presentaciones sistemáticamente concordantes.

Con esta idea de presentaciones concordantes puede relacionarse la idea de Ortega del carácter recíproco del prójimo. Este consiste en el hecho de representarme por adelantado la relación que entre el otro y yo va a tener lugar, es decir, contar con el sentido de los actos del otro; cuando esta anticipación se frustra (el comportamiento del otro no conviene a los sentidos adelantados) la presentación no se da, no hay concordancia. Por ejemplo, en el caso de las personificaciones que realizan los niños: “hablar” con la muñeca.

Adviértase que esta intersubjetividad construida a través de un proceso de experiencia solo se da para verificar si se trata o no de un *alter*, pero en cuanto a la común estructura de sentidos en que el otro y yo vivimos, la subjetividad no es construida por experiencia, sino que está ya dada trascendentalmente, dado el carácter monadológico de cada yo. De manera que cuando decimos que la objetividad del mundo se define por su carácter intersubjetivo, no debe entenderse que la verdad

adquiere un carácter evanescente y queda sometida a la comunidad práctica, histórica de los espíritus (tal como puede pensarse en el marco de cierto pragmatismo), sino que la objetividad está puesta por las estructuras trascendentales del *ego*.

Las potencialidades residentes en la esfera primordial tienen una función constitutiva en la apercepción del otro. La posibilidad de la variación de perspectivas que yo experimento en mi mundo primordial contribuye a darnos la experiencia del otro. Mi cuerpo es dado en el modo del “aquí”. El del otro en el del “allí”. Yo puedo por una libre variación de mi cuerpo cambiar mi situación de tal manera que el “allá” se transforme en “aquí”, entonces experimento la variación del mundo desde la nueva perspectiva. Con esto comprendo que a la constitución de toda cosa están unidos sistemas de fenómenos coordinados al cambio de situación. Es decir, la visión del mundo cambia con el traslado de perspectivas. No comprendo al otro meramente como un doble mío, ni provisto de una esfera primordial semejante a la mía, sino una esfera constituida por fenómenos tales como yo podría tener si fuera “allá” y constituyera ese “allá” en mi “aquí”.

La forma de reenvío a lo que no se da en propia presencia —el otro y su mundo primordial— no significa reenvío a un mundo desconocido e insondable sin ligazón con el mundo propio, sino que al operarse sobre la base de un cuerpo captado como organismo —es decir investido de la acción interna del otro— testimonia el engarce del otro con los elementos ubicados en mi naturaleza primordial.

Es decir: si cada esfera primordial de cada yo estuviera aislada en sí misma no se podría identificar el cuerpo del otro que para mí es *illic* (allá) con ese mismo cuerpo vivido por el otro como *hic* (aquí). El cuerpo podría obrar como índice de la presencia del otro, pero no sería entonces organismo, porque esta idea supone la de la animación interna, la del hacerse uno con lo animado.

Pero las cosas no suceden así dice Husserl. La presentación está ligada esencialmente a las presentaciones de tal manera que ella no se puede dar si el elemento presentado no pertenece a la unidad del objeto presentado.

Entonces, no se puede presentar la coexistencia del otro yo sin conferir a su cuerpo —ubicado en mi naturaleza primordial— el sentido de perteneciente al otro *ego*.

Un texto clave de Husserl dice así:

“mediante la presentación misma y su unidad —necesaria para ella en tanto presentación— con la presentación que coactúa con y para ella (en virtud de la cual existe para mí ahí otro y, en consecuencia, su yo —*ego*— concreto), está ya necesariamente producido el sentido de identidad de «mi» naturaleza primordial y la otra re-presentada”.⁸

El núcleo de la argumentación es que la presentación no es un mecanismo de indicación, de signo, de índice, sino que exige un lazo esencial de lo presentado a lo presentado, una unidad.

Así queda establecida la comunidad de las mónadas en su primer estrato: la naturaleza intersubjetiva. Más explícitamente esta comunidad revierte en la identidad de los sistemas sintéticos que constituyen los modos de aparecer de los objetos, lo distinto en cada mónada son las percepciones efectivas que varían con la perspectiva.

Si se reduce la experiencia del otro, el cuerpo ajeno queda como pertenencia de mi esfera primordial, si se agrega la experiencia del otro, este mismo cuerpo es objeto de una presentación (es visto como organismo) y esta capa presentativa se sintetiza con la capa presentativa. De la misma manera todo objeto natural recibe una capa presentativa (la cual no es explícitamente asumida) que se suelda en identidad con la capa de la esfera primordial. Esta capa presentativa es, como se comprende, la pertenencia del objeto a la naturaleza primordial del otro.

En Husserl el sentido de la apercepción del otro implica la identidad entre el mundo de los otros, mundo perteneciente a su sistema de fenómenos, y el mundo de mi sistema de fenómenos. La unión de la esfera primordial con la esfera extranjera es establecida por medio de la síntesis que identifica el organismo corporal del otro dado de una manera primordial, y el mismo organismo, pero aprehendido por el otro. “Esta identificación sintética no es un enigma mayor que cualquier otra”.⁹

En resumen: la armonía de las mónadas se da en cuanto a los sistemas constitutivos trascendentales. La fundamentación de esa comunidad está basada en la intencionalidad constituyente del *ego*: desde que imagino una mónada ajena, ella está necesariamente en relación conmigo, o conmigo como variante posible de mí mismo, yo tengo con relación a ella el papel de mónada constituyente.

Se concluye este trabajo, con dos observaciones finales.

En primer lugar, y como señalan varios estudiosos de Husserl, la *Quinta Meditación* no fue su última palabra en torno a la problemática de la intersubjetividad y la superación del solipsismo. Pero el análisis de la empatía ya en las *Meditaciones* tiene un alcance mucho mayor que el intento de dar cuenta de la experiencia del otro concreto, ella se dirige a fundamentar una teoría trascendental del mundo objetivo.

En segundo lugar, en Husserl la corporalidad no es primeramente finitud sino apertura (mediación) al mundo y a los otros. Somos mónadas con ventanas, interconectadas a través de nuestros cuerpos. La corporalidad aparece entonces como una condición *a priori* de la experiencia del mundo. Ricoeur expresa este carácter del cuerpo en el siguiente fragmento:

Yo estoy, en primer lugar, orientado hacia el mundo. [...] La primera significación que leo en mi cuerpo, [...] no es que es finito, sino precisamente que está abierto a...; es incluso esa apertura a...la que lo convierte en mediador originario «entre» yo y el mundo. El cuerpo no me encierra, al modo de ese saco de piel que, visto desde fuera, lo hace aparecer como una cosa en el campo de las cosas; me abre al mundo, [...] El cuerpo me abre también a los demás en la medida en que se expresa, es decir, que muestra el dentro sobre el afuera y se convierte en signo para el otro, descifrable y brindado a la reciprocidad de las conciencias.¹⁰

¹ Sobre la naturaleza de la *epojé* cabe decir que indica un momento negativo, de suspensión del juicio, al que sigue uno positivo que es la reducción fenomenológica o trascendental. Se trata de dejar fuera de juego toda pretensión de validez. Es el primer momento en un cambio de actitud, que busca evitar que los prejuicios se proyecten; detenerse, poner a la luz los prejuicios, exponerlos, evidenciarlos. La *epojé* da como resultado dirigir nuestra mirada al fenómeno (lo que se ilumina por sí mismo).

² HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas* (trad. de José Gaos y M. García Baró), F.C.E., México, 1985, 158-159.

³ En cuanto a los niveles del análisis fenomenológico, el estático no toma en cuenta los horizontes, se trata de una correlación abstracta yo (cartesiano) - noema. En el nivel genético el yo tiene el espesor de la experiencia, no es un polo vacío, es sustrato de una historia.

⁴ Cf. CELMS, T., *El idealismo fenomenológico de Husserl* (trad. de José Gaos), Revista de Occidente, Madrid, 1931, 169-172.

⁵ HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, 168.

⁶ KANT, I., *Crítica de la razón pura*, Analítica trascendental, I.2, sección segunda, §16, B133, Alfaguara, Madrid, 1988, 6º ed., 154.

⁷ HUSSERL, E., *Meditaciones cartesianas*, 178.

⁸ *Ibid.*, 189.

⁹ *Ibid.*, 192.

¹⁰ RICOEUR, P., *Finitud y culpabilidad*, Trotta, Madrid, 2004, 37-38.